

TAFSIR KONTEKSTUAL TERHADAP AYAT TENTANG LARANGAN MENJADIKAN NON-MUSLIM SEBAGAI PEMIMPIN Studi terhadap Surah al-Mā'idah/5: 51

Contextual Qur'anic exegeses of the Sura of al-Mā'idah/5: 51: A study on the ayah concerning the prohibition of making a non-Muslim a leader

التفسير السياقي لآية النهي عن اتخاذ غير المسلم رئيساً: الدراسة لسورة المائدة/5: ٥١.

Akrimi Matswah

Institut Agama Islam Negeri Jember

Jl Mataram no. 1 Jember, Jawa Timur, Indonesia

akrimi.matswah@gmail.com

Abstrak

Pro dan kontra kepemimpinan non-Muslim di Indonesia seringkali merujuk pada ayat yang secara tekstual mengindikasikan larangan menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin, yaitu Surah al-Maidah ayat 51. Mayoritas mufasir memahami ayat tersebut sebagai bentuk larangan non-Muslim untuk menjadi pemimpin atau penguasa. Hal itu kemudian menjadi pedoman dalam memilih pemimpin, karena agama menjadi penilaian utama. Sedangkan aspek kapasitas, kemampuan, komitmen serta tanggung jawab, menjadi penilaian kedua. Oleh karena itu, penting untuk membangun paradigma masyarakat terkait relasi dengan non-Muslim dalam pemerintahan. Upaya tersebut antara lain dapat dilakukan dengan mengkaji kembali ayat tentang larangan menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin dengan menerapkan metode tafsir kontekstual yang digagas oleh Abdullah Saeed. Hal ini sebagai upaya untuk mengeksplorasi dan memahami konteks ayat tersebut dan menemukan pemaknaan baru yang relevan dengan konteks saat ini.

Kata kunci

Pendekatan kontekstual, kepemimpinan non-Muslim, hubungan Muslim Kristen, Abdullah Saeed.

Abstract

The pros and cons of non-Muslim leadership in Indonesia often refer to the Qur'anic verses which textually indicate a prohibition on the selection or appointment of a non-Muslim as the leader of the state. Among such verses is Q.S. al-Mā'idah/5: 51. The majority of Qur'anic exegetes understand this verse as a form of a prohibition on the appointment of a non-Muslim leader. Thus, the verse is used to justify the choice of leader on the basis primarily of religion, while the capacity, capabilities, commitment and responsibility of the candidate are of secondary value. Therefore, it is important to construct a societal paradigm concerning relations with non-Muslims in government. Such efforts may be done by reexamining the verses regarding the prohibition on making non-Muslims leaders, as in the Q.S. al-Mā'idah/5: 51, by applying the method of contextual interpretation initiated by Abdullah Saeed. This article is an attempt to explore the context of this verse, and to discover new meanings that are relevant to the current context.

Keywords

Contextual approach, Muslim-Christian relationship, non-Muslim leadership, Abdullah Saeed.

ملخص

الجدل حول إمكانية تقلد غير المسلم الرئاسة في إندونيسيا كثيرا ما يعزى إلى الآية التي تشير حرفيا إلى النهي عن اتخاذ غير المسلم رئيسا. من بين تلك الآيات هي الآية الواحدة والخمسين من سورة المائدة. وهي الآية التي اعتبرها أغلبية المفسرين شكلا من أشكال النهي عن اتخاذ غير المسلم رئيسا أو حاكما. وأصبح هذا الفهم بالتالي ضابطا في اختيار الرئيس، بحيث يكون الدين معيارا رئيسيا للتقييم، بينما الأهلية والقدرة والتعهد والمسؤولية تكون معيارا ثانيا. ولذلك من المهم بناء نموذج لعلاقة المسلم مع غير المسلم في الحكومة. هذه المحاولة يمكن تنفيذها، على سبيل المثال، بإعادة دراسة الآية المذكورة أعلاه بتطبيق التفسير السياقي الذي بدأ به عبد الله سعيد، بهدف استكشاف سياق الآية وفهمها ثم البحث عن معنى جديد يتماشى مع الوضع الحالي.

كلمات مفتاحية

مقارنة سياقية، رئاسة غير المسلم، علاقة المسلم بالنصراني، عبد الله سعيد.

Pendahuluan

Di Indonesia, isu mengenai boleh tidaknya seorang non-Muslim menjadi pemimpin dalam pemerintahan masih menjadi pro dan kontra. Adapun kelompok yang kontra antara lain datang dari Front Pembela Islam (FPI) yang menolak Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) untuk memimpin DKI Jakarta menggantikan Joko Widodo. Penolakan tersebut didasarkan atas latar belakang SARA (suku, agama, ras, dan antargolongan), karena Ahok merupakan warga etnis Cina dan beragama Kristen.¹ Penolakan terhadap pemimpin non-muslim juga dilakukan FPI terhadap kepemimpinan Lurah Lenteng Agung Jakarta Selatan, Susan Jasmine Zulkifli yang beragama Kristen. Penolakan tersebut didasarkan pada alasan bahwa daerah yang dipimpin Lurah Susan mayoritas berkeyakinan Islam sehingga tidak mungkin Lurah Susan mewakili aspirasi warga dalam kegiatan keagamaan.²

Selain dari FPI, penolakan terhadap pemimpin non-Muslim juga tampak dari gagasan sejumlah tokoh, di antaranya Ketua DPR, Marzuki Ali. Menurutnya, terdapat beberapa dasar kepemimpinan di dalam Islam yang harus dijadikan landasan dalam berorganisasi. *Pertama*, tidak mengambil orang kafir atau orang yang tidak beriman sebagai pemimpin bagi orang-orang Muslim karena hal itu akan dapat mempengaruhi kualitas keberagaman rakyat yang dipimpinnya (Surah an-Nisa/4: 144). *Kedua*, tidak mengangkat pemimpin dari orang-orang yang mempermainkan agama Islam (Surah al-Mā'idah/5: 57).³

Selain Marzuki Ali, Rhoma Irama juga menolak kepemimpinan non-Muslim. Hal tersebut tampak dari ceramahnya ketika pemilihan gubernur Jakarta yang salah satu calonnya beragama Kristen. Menurutnya, berbagai aspek kehidupan sudah diatur dalam Islam termasuk dalam memilih pemimpin, dan Allah melarang dengan tegas untuk memilih pemimpin non-Muslim. Meskipun dalam Islam juga diperintahkan untuk menghormati agama lain dan mencintai umat agama lain, tetapi jika memilih pemimpin non-Muslim, hukumannya akan menjadi musuh Allah dan mendapat azab di akhirat nanti.⁴

Dari sini tampak bahwa relasi antar agama dalam ruang lingkup pemerintahan masih pro dan kontra. Hal tersebut antara lain disebabkan oleh pemikiran masyarakat yang mengacu pada pemahaman mereka terhadap teks-teks keagamaan seperti Al-Qur'an dan hadis. Pemahaman tersebut antara lain didasarkan pada ayat-ayat Al-Qur'an yang secara teks-

¹ www.kompas.com. Senin, 22 September 2014: 14:58 WIB

² www.kompas.com. Sabtu, 26 Oktober 2013: 19:37 WIB

³ Marzuki Ali, *Nilai-nilai Kepemimpinan di Dalam Ajaran Islam*, (Jakarta: 2012, paper tidak diterbitkan), hlm. 1-4.

⁴ www.kompas.com. Senin, 6 Agustus 2012: 14:25 WIB

tual melarang orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin, di antaranya yaitu Surah al-Mā'idah/5: 51. Terkait hal ini, penulis akan menguraikan penafsiran terhadap Surah al-Mā'idah/5: 51 dengan pendekatan tafsir kontekstual yang di gagas oleh Abdullah Saeed.

Tafsir Kontekstual dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an

Tafsir kontekstual merupakan alternatif penting bagi pendekatan tekstualis yang selama ini mendominasi penafsiran Al-Qur'an. Pendekatan ini mensyaratkan pemahaman terhadap makna Al-Qur'an dengan menekankan pada aspek sosio-historisnya, kemudian diproyeksikan dan diimplementasikan pada situasi dan kondisi sosial masa kini. Dengan demikian, pendekatan ini akan melahirkan pemaknaan yang lebih esensial sebagaimana tujuan diwahyukannya Al-Qur'an, yaitu sebagai petunjuk bagi umat manusia (Surah al-Baqarah/2: 185).⁵

Tafsir kontekstual ini pertama kali dicetuskan oleh Fazlur Rahman dengan metode *double movement*.⁶ Adapun embrio penafsiran kontekstual pada dasarnya telah ada sejak masa Umar bin Khaṭṭāb. Pada masanya, Umar telah menafsirkan Al-Qur'an dengan cara yang bisa dibilang 'kontekstualis'. Hal tersebut tampak pada penafsirannya terhadap Surah at-Taubah/9: 60:

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَىٰ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ
وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, Para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Surah at-Taubah ayat 60 di atas secara spesifik menjelaskan bahwa di antara golongan penerima zakat adalah “mereka yang hatinya untuk didamaikan” (*mu'allafah qulūbuhum*). Adapun yang termasuk dalam golongan tersebut yaitu sejumlah pemimpin suku yang memberikan dukungan

⁵ Lihat H.S. Ali Yasir, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an Surah al-Mā'in*, Jakarta: Majelis Ta'lim Asyasyaku, 2003, hlm. 7-9.

⁶ Metode tersebut berupa upaya kontekstualisasi makna historis terhadap makna kontemporer. Pengembangan alternatif metode ini bertujuan untuk menghubungkan kembali teks dengan konteks. Hal tersebut dilakukan dengan mengkaji aspek historis mikro dan makro sebuah ayat, kemudian dianalisa prinsip ideal moralnya. Prinsip tersebut yang selanjutnya diaplikasikan pada konteks dan situasi sosial masa kini (Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1982), hlm. 6.

politik bagi Nabi Muhammad dan Islam, serta orang-orang yang dianggap penting pada awal Islam. Pada masa Nabi dan pemerintahan Abu Bakar (11—13 H / 632—634 M), pemimpin-pemimpin tersebut diberi bagian yang tetap dari hasil zakat. Namun, pada masa kekhalifahan Umar bin Khaṭṭāb, kebijakan tersebut tidak diterapkan dengan alasan bahwa Islam tidak lagi membutuhkan dukungan mereka. Keputusan Umar tersebut menunjukkan upayanya melakukan kontekstualisasi pesan harfiah Al-Qur'an dengan berpegang pada tujuan di balik instruksi Al-Qur'an. Ketika situasi berubah, tidak ada kebutuhan untuk menerapkan instruksi Al-Qur'an secara harfiah.⁷

Embrio penafsiran kontekstualis juga dapat ditemukan pada periode pasca-formatif hukum Islam, yaitu setelah abad 1 H / 7 M dan abad 2 H / 8 M. Adapun yang secara sistematis menggagas konsep tersebut adalah asy-Syāṭibī dengan pemikirannya mengenai *maqāṣid syarī'ah*, yaitu berupa rumusan hukum-hukum Islam yang ditelusuri dan disarikan dari ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah. Pemikirannya tersebut bertujuan sebagai landasan logis bagi suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia. Oleh karena itu, konsep tersebut menjadi dasar dalam mengembangkan metode *istinbāṭ* dalam hukum Islam, seperti *qiyās*, *istihsān*, dan *maṣlaḥah mursalah*.⁸ Berpijak dari gagasan *maqāṣid syarī'ah* tersebut, ulama modern seperti Fazlur Rahman mengembangkan gagasan tafsir kontekstual yang kemudian dikonsep secara sistematis oleh Abdullah Saeed.⁹

Tafsir Kontekstualis Abdullah Saeed

Pada dasarnya pendekatan tekstualis telah menjadi pendekatan utama dalam tradisi tafsir, khususnya terkait penafsiran terhadap ayat-ayat

⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 126.

⁸ Terkait gagasan besar konsep *maqāṣid* asy-Syāṭibī lihat Abū Ishāq asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqat fi Uṣūl asy-Syarī'at*, Juz 2 (Mesir: al-Maktabah at-Tijāriyah al-Kubrā, t.t.), hlm. 5-7.

⁹ Abdullah Saeed adalah profesor Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne Australia, sekaligus menjabat sebagai Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di Universitas Melbourne. Dia lahir di Maldives, pada tanggal 25 September 1964, dan dari masa kecil hingga remaja dihabiskan di sebuah kota bernama Meedhoo yang merupakan bagian dari kota Addu Atoll. Dia kemudian hijrah meninggalkan tanah kelahirannya menuju Arab Saudi untuk menuntut ilmu. Di Arab Saudi ia belajar bahasa Arab dan memasuki beberapa lembaga pendidikan formal, di antaranya Institut Bahasa Arab Dasar dan Institut Bahasa Arab Menengah Madinah, serta Universitas Islam Saudi Arabia. Selanjutnya, Abdullah Saeed meninggalkan Arab Saudi menuju Australia. Di negara tersebut dia memperoleh beberapa gelar akademis, termasuk gelar doktor dalam kajian Islam di Universitas Melbourne, Australia. Abdullah Saeed dikenal sebagai sarjana yang cukup produktif. Di antara karyanya, *The Qur'an: An Introduction; Islamic Thought; Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* dan *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*.

etika-hukum. Dalam pandangan Abdullah Saeed pendekatan tersebut gagal dalam melakukan pembacaan terhadap Al-Qur'an. Hal itu karena secara tekstual Al-Qur'an dipandang tidak relevan dalam merespon berbagai masalah yang terjadi di masyarakat Muslim kontemporer yang semakin kompleks. Oleh karena itu, pendekatan kontekstual yang menekankan relevansi teks Al-Qur'an dalam setiap zaman menjadi solusi penting. Hal ini dilakukan dengan mengembangkan metode penafsiran yang didasarkan pada pembacaan terhadap kedua konteks, yaitu konteks ketika wahyu diturunkan dan konteks kontemporer di mana prinsip dasar Al-Qur'an diterapkan.¹⁰

1. *Hierarki nilai ayat-ayat Al-Qur'an sebagai pijakan dalam penafsiran kontekstual*

Untuk memandu penafsiran kontekstualis terhadap Al-Qur'an, Abdullah Saeed mengembangkan hierarki nilai-nilai dari ayat-ayat Al-Qur'an. Hal itu dilakukan dengan menggabungkan preseden embrio penafsiran kontekstualis dari periode awal Islam, beberapa aspek dari tradisi *maqāsid*, dan pendekatan Al-Qur'an berbasis nilai moral. Adapun analisa terhadap hierarki nilai tersebut didasarkan pada nilai etis "tindakan yang benar". Hal tersebut karena Al-Qur'an sendiri menganggap tindakan yang benar sebagai dasar agama. Dengan demikian, nilai-nilai yang berkaitan dengan tindakan yang benar menjadi kontinum moral dan menjadi tema yang berulang dalam Al-Qur'an (Surah al-Baqarah/2: 256).¹¹

Dengan menganalisis hierarki nilai-nilai dari ayat-ayat Al-Qur'an akan diketahui sejauh mana suatu ayat bersinggungan dengan kultur dan situasi ketika ayat tersebut diturunkan. Dengan demikian, penting untuk mengembangkan hierarki nilai-nilai dari ayat-ayat Al-Qur'an dalam rangka untuk membaca teks dan menghubungkannya dengan kehidupan Muslim. Adapun hierarki nilai ayat-ayat Al-Qur'an tersebut dapat diklasifikasikan dalam beberapa tingkatan nilai yaitu wajib, fundamental, proteksional, implementasional dan instruksional.¹²

¹⁰ Lihat Abdullah Saeed, *A Contextualist Approach to Interpreting the Qur'an* www.abdullahsaeed.org diakses 22 Juni 2015.

¹¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 129.

¹² Dalam mengembangkan hirarki nilai-nilai tersebut didasarkan pada beberapa pertimbangan, diantaranya yaitu keyakinan penting dari Islam seperti rukun iman, rukun Islam, serta apa yang jelas dilarang atau diizinkan di Qur'an, seperti larangan pembunuhan atau pencurian, atau kebolehan konsumsi makanan tertentu. Kategori tersebut juga didasarkan pada konsepsi umum yang diterima dalam tradisi Islam, serta ide-ide yang dikembangkan dalam hukum Islam yang berkaitan dengan lima kategori tindakan manusia yang mencakup *wajib*, *mandūb*, *makrūh*, *ḥarām* dan *mubāḥ* (Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 130).

- a) Nilai wajib (*obligatory value*), yaitu nilai-nilai dasar yang ditekankan seluruh Al-Qur'an. Nilai-nilai tersebut mencakup ayat-ayat pada periode Mekah dan Madinah, serta terbagi dalam tiga sub-kategori: (1) Nilai yang berhubungan keimanan atau kepercayaan, misalnya kepercayaan kepada Allah, para nabi, kitab suci, hari kiamat, perhitungan amal dan kehidupan setelah kematian. (2) Nilai yang berkaitan dengan ibadah, yaitu berupa praktek-praktek *devosional* yang ditekankan dalam Al-Qur'an, seperti salat, puasa, haji, dan tafakur kepada Allah. (3) Nilai-nilai yang berkaitan dengan hal-hal yang yang diperbolehkan (halal) dan apa yang dilarang (haram). Nilai-nilai tersebut pada prinsipnya tidak terkait dengan konteks budaya dan berlaku universal.¹³
- b) Nilai dasar (*fundamental value*), yaitu ditekankan atas nilai-nilai "ke-manusiaan", suatu perlindungan terhadap manusia. Banyak ulama di era awal yang mengkaji gagasan tersebut, terutama ulama yang fokus pada kajian *ushul*, di antaranya yaitu as-Syathibi dengan konsep *maqāṣid asy-syarī'ah*. Selain itu juga al-Gazālī dengan gagasannya mengenai '*kulliyat al-khamsah*' (lima nilai-nilai universal). Lima nilai-nilai tersebut mengacu pada perlindungan terhadap kehidupan, properti, kehormatan, keturunan, dan agama. Dalam pandangan mayoritas ulama *uṣul*, kelima nilai-nilai ini merupakan tujuan utama dari syariah. Meskipun demikian, nilai-nilai universal tersebut dapat dikembangkan dalam konteks sekarang. Misalnya perlindungan terhadap kebebasan beragama, perlindungan terhadap yang kurang beruntung, dan sebagainya.¹⁴
- c) Nilai perlindungan (*protectional value*), yaitu nilai-nilai yang memberikan dukungan legislatif untuk 'nilai-nilai fundamental'. Hal ini tidak hanya dapat dilakukan dengan menyatakan nilai, tetapi juga dengan mengharuskan sarana untuk 'melindungi' nilai tersebut. Sebagai contoh yaitu hukum pencurian sebagai dukungan legislatif dari perlindungan harta (*hiḏ al-māl*) yang merupakan nilai-nilai fundamental.¹⁵
- d) Nilai pelaksanaan (*implementational value*), langkah-langkah yang spesifik yang digunakan untuk melaksanakan nilai-nilai perlindungan (*protectional value*). Sebagai contoh yaitu larangan pencurian sebagai sarana dalam melaksanakan nilai-nilai perlindungan (*protectional value*) (Surah al-Mā'idah/5: 38).¹⁶
- e) Nilai perintah (*instructional value*), yaitu kebijakan yang diambil dalam masalah yang cukup spesifik terkait keadaan pada saat pewahyuan.

¹³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 130-132.

¹⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 132-133.

¹⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 134.

¹⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 134-136.

Dengan demikian, nilai ini bersifat kontekstual (temporal dan spesifik), yaitu turun untuk mengatasi situasi tertentu, sehingga berkaitan dengan waktu pewahyuan, serta berkaitan dengan subjek dan tempat pada saat pewahyuan. Nilai yang masuk dalam kategori ini adalah paling sulit, paling banyak, bervariasi dan beragam. Adapun ciri-ciri ayat yang berkaitan dengan kategori ini biasanya menggunakan berbagai perangkat linguistik, di antaranya yaitu berupa perintah yang bersifat imperatif (*amr*) atau larangan (*lā*). Selain itu juga berupa pernyataan sederhana yang menunjukkan sebuah tindakan yang tepat, serta perumpamaan, cerita atau referensi tentang insiden tertentu.¹⁷

2. *Metode penafsiran kontekstual*

Metode penafsiran kontekstual secara sistematis terbagi menjadi 4 tahap. *Tahap pertama*, yaitu interaksi dengan dunia teks, berupaya mengeksplorasi secara luas dan umum terhadap ayat Al-Qur'an dan realitas.¹⁸

Tahap kedua, yaitu analisa kritis terhadap teks (ayat) dengan melakukan eksplorasi terhadap beberapa aspek: (1) linguistik, berhubungan dengan bahasa, makna kata dan frase, sintaks, serta semua masalah linguistik dan tata bahasa yang berkaitan teks (ayat); (2) konteks sastra, berkaitan dengan fungsi teks (ayat) dalam surah tertentu atau secara lebih luas dalam Al-Qur'an. Misalnya, komposisi dan struktur teks serta gaya retorik Al-Qur'an; (3) bentuk sastra, yaitu mengidentifikasi apakah teks ayat Al-Qur'an berbentuk sejarah, doa, sebuah pepatah, perumpamaan, atau hukum; (4) teks paralel, yaitu menjelajahi apakah ada teks (ayat) lain yang mirip dan sejauh mana persamaan dan perbedaan teks tersebut; (5) preseden, yaitu identifikasi dari teks-teks yang serupa dari segi isi atau makna. Selain itu juga mengidentifikasi apakah teks-teks tersebut diturunkan sebelum atau sesudah ayat inti.¹⁹

Tahap ketiga, yaitu analisa terhadap posisi teks (ayat) yang berkaitan penerima pertama. Pada tahap ini terdapat beberapa langkah, yaitu (1) analisis kontekstual, berkaitan dengan informasi sosio-historis atau aspek sejarah dan sosial ketika suatu ayat diturunkan. Tahap ini yang akan menjelaskan posisi ayat yang bersangkutan. Adapun analisis tersebut mencakup analisa terhadap pandangan dunia, budaya, kebiasaan, keyakinan, norma-norma, nilai-nilai, dan lembaga-lembaga dari masyarakat peneri-

¹⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 137-138. Beberapa contoh instruksi Al-Qur'an antara lain yaitu instruksi untuk menikah lebih dari satu perempuan dalam keadaan tertentu (Surah an-Nisā'/4: 2-3), instruksi bahwa laki-laki "pengelola" perempuan (Surah an-Nisā'/4: 34-35), dan lain-lain.

¹⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 150.

¹⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 150-151.

ma Al-Qur'an pertama. Dengan analisis ini akan diketahui secara spesifik orang-orang yang dituju ketika Al-Qur'an diwahyukan, tempat serta waktu/keadaan dimana isu-isu spesifik (politik, hukum, budaya, ekonomi, misalnya) muncul; (2) menentukan sifat dari pesan teks (ayat Al-Qur'an) apakah bersifat hukum, teologis, atau etika; (3) menjelajahi pesan mendasar dan pesan spesifik yang tampak dan menjadi fokus dari teks (ayat). Menyelidiki apakah pesan tersebut universal (tidak spesifik untuk situasi, orang, atau konteks) atau kontekstual (pesan spesifik yang relevan dengan konteks masyarakat penerima pertama), serta apakah nilai pesan tersebut berada dalam hierarki nilai-nilai; (4) mengingat bagaimana pesan dasar Al-Qur'an adalah terkait dengan tujuan yang luas dan keprihatinan-keprihatinan Al-Qur'an; (5) mengevaluasi bagaimana teks (ayat) itu diterima oleh masyarakat pertama ketika Al-Qur'an diwahyukan dan bagaimana mereka menafsirkan, memahami, dan menerapkannya.²⁰

Tahap keempat, berkaitan teks Al-Qur'an dengan konteks saat ini. Tahap ini mencakup beberapa langkah, yaitu: (1) menentukan keprihatinan saat ini, masalah, serta kebutuhan yang muncul dan relevansinya terhadap pesan Al-Qur'an; (2) menjelajahi konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya saat ini yang relevan dengan teks Al-Qur'an; (3) menjelajahi nilai-nilai spesifik, norma-norma, dan adat kebiasaan yang memiliki hubungan terhadap pesan Al-Qur'an; (4) membandingkan konteks sekarang dengan konteks sosio-historis teks Al-Qur'an untuk memahami persamaan dan perbedaan antara keduanya; (5) mengaitkan bagaimana makna teks sebagaimana yang dipahami, ditafsirkan, dan diterapkan oleh penerima pertama dari pewahyuan Al-Qur'an dengan maknanya pada konteks sekarang dengan mempertimbangkan persamaan dan perbedaan antara kedua konteks; (6) mengevaluasi universalitas atau spesifisitas pesan yang melekat pada teks Al-Qur'an dan sejauh mana itu terkait atau tidak terkait dengan tujuan yang lebih luas dan kekhawatiran dari Al-Qur'an.²¹

Penafsiran terhadap Surah al-Mā'idah/5: 51

1. Analisis tekstual terhadap Surah al-Mā'idah/5: 51

Larangan menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin seringkali disandarkan pada ayat-ayat yang secara tekstual menyatakan larangan menjadikan orang kafir sebagai pemimpin. Di antara yaitu Surah al-Mā'idah/5: 51:

²⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 151.

²¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 152.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَوَيْلٌ لَّكَ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, Maka Sesungguhnya orang itu Termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

Ayat di atas diawali dengan khithab “*yā ayyuhallažīna āmanū*”, hal ini mengindikasikan bahwa ayat tersebut adalah ayat madaniyah, yaitu diturunkan kepada umat Muslim pascahijrah Nabi ke Madinah.²² Adapun pesan dari ayat tersebut disampaikan dengan redaksi *lā tattakhiżū* yang merupakan perangkat linguistik *lā nahī* yang berarti larangan. Lebih jauh lagi, jika dikaji dengan menganalisa hierarki nilai ayat-ayat Al-Qur’an sebagaimana yang digagas oleh Abdullah Saeed, maka dapat dilihat bahwa ayat tersebut mengandung nilai-nilai perintah (*instructional value*). Hal itu menunjukkan bahwa ayat tersebut bersifat temporal dan spesifik. Artinya, ayat tersebut turun pada konteks atau situasi tertentu dan merupakan respon Al-Qur’an terhadap peristiwa tertentu. Respon tersebut diaplikasikan Al-Qur’an dengan bentuk instruksi dengan perangkat linguistik *lā nahī*. Dengan demikian, ayat tersebut merupakan kebijakan yang diambil Al-Qur’an terkait masalah spesifik yang terjadi pada saat ayat tersebut diwahyukan.²³

Adapun yang menjadi objek dari ayat tersebut yaitu orang-orang Yahudi dan Nasrani yang berada di Madinah. Selain Surah al-Mā’idah/5: 51 di atas, terdapat ayat-ayat serupa yang menyatakan larangan orang non-Muslim menjadi pemimpin, akan tetapi objek yang ditekankan bukan hanya Yahudi dan Nasrani, tetapi beragama, di antaranya yaitu larangan menjadikan orang kafir sebagai pemimpin sebagaimana dalam Q.S. Ali Imran/3: 28:

لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾

Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. dan hanya kepada Allah kembali(mu).

²² Lihat Badruddin Muhammad bin Abdillāh az-Zarkasyi, *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’an*, Juz 1. Kairo: Dār at-Turās, t.th., hlm. 187.

²³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an*, hlm. 137-138.

Kemudian ancaman terhadap orang munafik yang menjadikan orang kafir sebagai pemimpin sebagaimana dalam Surah an-Nisa'/4: 138-139:

بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾ الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ
 أَبْتَعُونَ عَنْدَهُمُ الْعُرَةَ فَإِنَّ الْعُرَةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾

Kabarkanlah kepada orang-orang munafik bahwa mereka akan mendapat siksaan yang pedih,

(yaitu) orang-orang yang mengambil orang-orang kafir menjadi teman-teman penolong dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Apakah mereka mencari kekuatan di sisi orang kafir itu? Maka Sesungguhnya semua kekuatan kepunyaan Allah.

Larangan menjadikan musuh Allah sebagai *aulyā'* sebagaimana dalam Surah al-Mumtahanah/60: 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُوْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي لُسُرُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَمْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil musuh-Ku dan musuhmu menjadi teman-teman setia yang kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), karena rasa kasih sayang; Padahal Sesungguhnya mereka telah ingkar kepada kebenaran yang datang kepadamu, mereka mengusir Rasul dan (mengusir) kamu karena kamu beriman kepada Allah, Tuhanmu. jika kamu benar-benar keluar untuk berjihad di jalan-Ku dan mencari keridhaan-Ku (janganlah kamu berbuat demikian). kamu memberitahukan secara rahasia (berita-berita Muhammad) kepada mereka, karena rasa kasih sayang. aku lebih mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan. dan Barangsiapa di antara kamu yang melakukannya, Maka Sesungguhnya Dia telah tersesat dari jalan yang lurus.

Perbedaan objek yang ditekankan pada ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa ayat tersebut pada dasarnya bersifat spesifik, yaitu turun sebagai respon terhadap peristiwa tertentu. Dengan demikian, ayat-ayat tersebut memiliki konteks yang berbeda-beda, meskipun berbicara hal yang serupa, yakni larangan terhadap non-muslim untuk menjadi pemimpin. Meskipun demikian, ayat-ayat tersebut pada dasarnya saling menguatkan dan melengkapi pemahaman antara satu ayat dengan ayat lain.²⁴

²⁴ Dalam hal ini misalnya Surah al-Mumtahanah/60: 1 menjadi penjelas ayat-ayat lainnya, yaitu orang-orang non-Muslim yang dilarang untuk dijadikan teman adalah mereka yang memusuhi agama Allah dan Rasul-Nya.

Adapun lafaz *auliyā'* pada ayat tersebut merupakan jama' dari *wali* (ولي). Lafaz ini terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *waw*, *lam*, dan *ya'* yang makna dasarnya adalah dekat.²⁵ Dari makna dasar tersebut kemudian berkembang dalam berbagai makna baru. Dalam literatur-literatur Arab, *auliyā'* bisa bermakna teman dekat (*aş-şadiq*), penolong (*annaşir*), pengikut (*at-tābir*) dan yang mencintai (*al-muḥibbu*).²⁶ *Wali* juga bisa bermakna pembantu (*a'wan*) serta yang dijadikan sandaran (*zuhūran*).²⁷ Semua makna-makna tersebut diikat oleh benang merah berupa “kedekatan”. Lafaz *auliyā'* dalam terjemahan Al-Qur'an bahasa Inggris juga diterjemahkan dengan teman dan pelindung (*friends and protectors*),²⁸ sekutu (*allies*),²⁹ (*sponsors*).³⁰ Mayoritas mufasir memang memaknai lafaz tersebut dengan makna penolong, pelindung, teman dan sebagainya. Adapun pemaknaan lafaz *auliyā'* yang mengarah pada makna pemimpin seringkali dikembangkan oleh mufasir yang tergabung kelompok-kelompok revivalis yang mengandaikan terbentuknya negara Islam, di antaranya yaitu Sayyid Quṭb³¹ dan Yūsuf al-Qarḍawī.³² Dengan demikian, larangan berinteraksi dengan non-Muslim dalam pandangan mereka lebih ditekankan dalam ruang lingkup berbangsa dan bernegara.

Selain kedua tokoh revivalis tersebut di atas, lafaz *auliyā'* dengan makna pemimpin juga terdapat dalam *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Pemaknaan tersebut dilatarbelakangi oleh beberapa faktor, antara lain yaitu kondisi sosial-politik ketika itu, seperti penjajahan bangsa asing (yang *notabene* non-Muslim) terhadap bangsa Indonesia. Oleh karena itu, Hamka melihat gambaran kondisi masyarakat jika dipimpin oleh non-Muslim. Faktor lainnya yaitu adanya misi Kristenisasi di Indonesia yang banyak ditemui oleh Hamka di awal kemerdekaan. Faktor-faktor tersebut pada akhirnya mempengaruhi penafsiran Hamka terkait larangan menjadikan non-Muslim pemimpin dan penguasa pemerintahan Indonesia.³³

²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol 3. Jakarta: Lentera Hati, 2002, hlm. 123.

²⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Beirut: Dār aṣ-Ṣadr, t.th., hlm. 4923.

²⁷ Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, jilid 5, Kairo: Aṭ-Ṭabā'ah wa an-Nasyr wa at-Taūzī' wa al-I'lān, 2001, hlm. 315.

²⁸ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran*, The King Fahd Holy Quran, 1987.

²⁹ Lihat Muḥammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dār al-Andalus, 1980, hlm. 232; M.A.S Abdel Haleem, *The Qur'an*, New York: Oxford University Press, 2005, hlm. 73.

³⁰ T.B. Irving, *Koran*, <http://islamicartdb.com>.

³¹ Sayyid Quṭb, *Manhaj Hubungan Sosial Muslim Non Muslim*, Jakarta: Gema Insani Press, 1993, hlm. 40.

³² Yūsuf al-Qarḍawī, *Min Fiqh ad-Daulah fī al-Islām*, Kairo: Dār asy-Syurūq, 1997, hlm. 96-97.

³³ Adapun hubungan sosial dan ekonomi antar pemeluk agama, menurut Hamka di-

Penafsiran Hamka tersebut kemudian menjadi rujukan terjemahan tafsir Al-Qur'an oleh Departemen Agama Republik Indonesia hingga sekarang. Hal tersebut yang kemudian memicu pro-kontra kepemimpinan non-Muslim di Indonesia saat ini. Padahal pemaknaan *auliyā'* dengan makna pemimpin sebagaimana yang dikemukakan oleh Hamka pada dasarnya dipengaruhi kondisi sosio-historis pada era Hamka hidup. Oleh karena itu, apabila diterapkan pada konteks sekarang, pemaknaan tersebut pada dasarnya kurang tepat. Hal ini karena lafaz *auliyā'* yang berarti pemimpin pada dasarnya hanya pemaknaan dalam konteks masyarakat Indonesia pada masa Hamka. Secara tekstual, lafaz *auliyā'* tersebut lebih tepat bermakna teman dekat, penolong, orang yang dijadikan sandaran, dan lain-lain, sebagaimana yang telah diuraikan di atas.³⁴

Adapun pemaknaan tekstual terhadap ayat yang berisi larangan menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman, pelindung, penolong, dan sebagainya pada dasarnya bertentangan dengan ayat lain yang justru menyatakan kebalikannya. Misalnya ayat yang menghalalkan laki-laki muslim menikah dengan perempuan Yahudi dan Nasrani. Dalam ayat yang sama juga ditegaskan bolehnya kaum muslim untuk memakan makanan mereka, dan sebaliknya, sebagaimana Surah al-Mā'idah/5: 5:

أَيُّوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ ۖ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ ۗ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ ۗ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ۝٥

Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Alkitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) Maka hapuslah amal-annya dan ia di hari kiamat Termasuk orang-orang merugi.

Selain itu, ada juga ayat lain yang menegaskan bahwa Allah tidak melarang umat Islam untuk “berbuat baik dan berlaku adil” terhadap pemeluk agama lain yang tidak memerangi mereka dan mengusir dari tanah kelahiran mereka sebagaimana dalam Surah al-Mumtahannah/60: 8:

perbolehkan (Lihat Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 4, Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1982, hlm. 278).

³⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 4, Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1982, hlm. 275-277.

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَرْوَهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ
 إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٥١﴾

Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan Berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang Berlaku adil.

Dengan demikian, penting untuk mengkaji konteks historis Surah al-Mā'idah/5: 51 di atas, hal ini sebagai upaya untuk menemukan makna yang tepat dalam konteks sekarang.

2. Konteks sosio-historis Surah al-Ma'idah/5: 51

a. Konteks makro turunnya Surah al-Mā'idah. Surah al-Mā'idah merupakan golongan surah madaniyah dan diturunkan ketika Nabi hijrah ke Madinah. Oleh karena itu, surah tersebut diarahkan kepada umat Muslim Madinah. Sebagaimana karakteristik surah madaniyah, Surah al-Mā'idah turun pada kondisi banyaknya orang munafik di Madinah, dimana mereka tidak mau mengakui Nabi Muhammad sebagai nabi atau hanya cenderung mengakui Nabi Muhammad sebagai penguasa, tetapi tidak berani melakukan perlawanan. Selain itu, mereka menerima Islam dengan terpaksa untuk keuntungan pribadi, sehingga mereka mengaku sebagai Muslim untuk alasan politik saja.³⁵ Selain itu pada era tersebut banyak terjadi permusuhan dan perselisihan dengan orang-orang Yahudi. Mereka tidak hanya menyakiti Nabi Muhammad dengan cara perang dan politik, tetapi juga oleh ejekan dan interogasi tentang hal-hal agama.³⁶

b. Konteks mikro turunnya Surah al-Mā'idah/5: 51. Sebagaimana uraian sebelumnya, Surah al-Mā'idah/5: 51 merupakan ayat yang mengandung nilai instruksional. Jika merujuk pada *sirah* Nabi, ayat 51 Surah al-Mā'idah tersebut terkait dengan peristiwa perang Bani Qainuqa. Perang Bani Qainuqa' terjadi pada bulan Syawal tahun kedua hijriyah.³⁷ Adapun sebab dari perang Bani Qainuqa' tersebut dapat dilihat dari riwayat Ibn Hisyam. Dia berkata bahwa Abdullah bin Ja'far bin al-Miswar bin Makhramah berkata dari Abu Aun yang berkata, "Sebab Perang Bani Qainuqa' ialah seorang wanita Arab datang membawa barang untuk dijual di Pasar Bani

³⁵ Gambaran banyaknya orang munafik pada era tersebut dapat dilihat dari surat-surat Madaniyah yang di dalamnya selalu disebutkan orang-orang munafik, terkecuali dalam Surah al-'Ankabūt (Badruddin Muḥammad bin Abdillāh az-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1. Kairo: Dār at-Turāṡ, t.t., hlm. 188).

³⁶ Theodor Noldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, Otto Pretzl, *The History of The Qur'ān*, Leiden and Boston: Brill, 2013, hlm. 137-139.

³⁷ Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabarī, *Tārikh at-Ṭabarī: Tārikh ar-Rasul wa al-Mulk*, Juz 2. Mesir: Dār al-Ma'ārif. t.th., hlm. 480.

Qainuqā' kemudian duduk bersebelahan dengan tukang emas dan perak. Orang-orang Yahudi meminta wanita Arab tersebut membuka wajahnya, tapi ia bersikukuh menolak untuk mengabulkan permintaan mereka. Tukang emas dan perak itu kemudian mendekat ke ujung pakaian wanita Arab tersebut dan mengikatkannya ke punggungnya. Ketika wanita Arab tersebut berdiri, terbukalah auratnya dan orang-orang Yahudi pun tertawa terpingkal-pingkal karenanya. Mendapatkan perlakuan seperti itu, wanita Arab tersebut berteriak keras, kemudian salah seorang dari kaum Muslim meloncat ke tukang emas dan perak yang merupakan seorang Yahudi itu dan kemudian membunuhnya. Orang-orang Yahudi lainnya tidak tinggal diam. Mereka menarik orang Muslim tersebut dan membunuhnya. Karena kejadian tersebut, keluarga orang Muslim yang terbunuh berteriak memanggil kaum Muslimin sembari menyebutkan ulah orang-orang Yahudi. Kaum Muslimin pun marah besar kemudian terjadilah perang antara mereka melawan orang-orang Yahudi.³⁸

Rasulullah selanjutnya melakukan pengepungan terhadap Bani Qainuqa' hingga mereka menerima keputusan beliau. Pada saat itu, Abdullah bin Ubai bin Salul, seorang munafik yang terkenal dari Khazraj menghadap Rasulullah dan berkata, "Hai Muhammad, berbuat baiklah kepada para pengikutku – mereka adalah sekutu Al-Khazraj." Rasulullah diam tidak memberi jawaban hingga Abdullah bin Ubai bin Salul berkata untuk kedua kalinya, "Hai Muhammad, berbuat baiklah kepada para pengikutku." Ketika itu Rasulullah memalingkan muka dari Abdullah bin Ubai bin Salul, dia kemudian memasukkan tangannya ke saku baju besi Rasulullah." Kemudian Rasulullah berkata kepada Abdullah bin Ubai bin Salul, "Kirim mereka kepadaku!" Rasulullah marah hingga wajah beliau menghitam karena ucapan dan perbuatan Abdullah bin Ubai bin Salul. Rasulullah bersabda lagi, "Celakalah engkau, kirim mereka kepadaku!" Abdullah bin Ubai bin Salul berkata, "Tidak, demi Allah, aku tidak akan mengirimkan mereka kepadamu hingga engkau berbuat baik kepada para pengikutku, yaitu empat ratus tentara tanpa baju besi dan tiga ratus tentara berbaju besi yang telah melindungiku dari orang-orang berkulit merah dan orang-orang negro, namun engkau bunuh mereka di satu pagi. Demi Allah, sungguh aku orang yang paling takut malapetaka." Rasulullah berkata, "Mereka menjadi milikmu".³⁹

Ketika Rasulullah mengepung orang-orang Yahudi Bani Qainuqa' tersebut, beliau mengangkat Basyir bin Abdul Munzir sebagai imam se-

³⁸ Abū Muḥammad Malik Ibn Hisyām, *Sīrah an-Nabi, Jilid 2*, Dār aṣ-Ṣaḥābah li at-Turāṣ, 1995, hlm. 457.

³⁹ Abū Muḥammad Malik Ibn Hisyām, *Sīrah an-Nabi, Jilid 2*, Dār aṣ-Ṣaḥābah li at-Turāṣ, 1995, hlm. 457-458.

mentara di Madinah. Beliau mengepung mereka selama lima belas malam. Ketika peristiwa itu Bani Qainuqa' menyerahkan urusan mereka kepada Abdullah bin Ubai bin Salul karena dialah pemimpin mereka. Di sisi lain, Ubadah bin aṣ-Ṣāmit merupakan warga Bani Auf dan sama dari suku Khazraj yang bersekutu dengan orang-orang Yahudi Bani Qainuqā' sebagaimana Abdullah bin Ubai bin Salul menghadap Rasulullah.⁴⁰ Ubadah bin aṣ-Ṣāmit mencabut persekutuan dengan Yahudi Bani Qainuqā' tersebut dan memberikannya kepada Rasulullah dan ia berlepas diri atas nama Allah dan Rasul-Nya dari persekutuan dengan mereka. Dia kemudian berkata, 'Wahai Rasulullah, aku berpihak kepada Allah, Rasul-Nya, kaum mukminin, serta berlepas diri dari persekutuan mereka, dan tidak loyal kepada mereka.' Tentang Ubadah bin aṣ-Ṣāmit dan Abdullah bin Ubai bin Salul turun ayat 51-52 Surah al-Mā'idah tersebut.⁴¹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَبِئْسَ مَا كَفَرَ فَإِنَّهُمْ
 إِنَّا لَنَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَنْ تُصِيبَنَا
 دَائِرَةٌ ۗ فَعَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرَوْا فِي أَنْفُسِهِمْ نَدِيمِينَ ۗ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin-pemimpin; sebagian mereka adalah pemimpin bagi sebagian yang lain. Barang siapa di antara kalian mengambil mereka sebagai pemimpin, maka sesungguhnya ia termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim. Maka kamu akan melihat orang-orang yang ada penyakit di hatinya (orang-orang munafik) bersegera mendekati mereka (Yahudi dan Nasrani), seraya berkata, 'Kami takut akan mendapat bencana.' Mudah-mudahan Allah akan mendatangkan kemenangan (kepada Rasul-Nya) atau sesuatu keputusan dari sisi-Nya. Maka karena itu, mereka menjadi menyesal terhadap apa yang mereka rahasiakan dalam diri mereka.

Dari asbāb an-nuzūl ayat di atas dapat dilihat bahwa yang dimaksud oleh Al-Qur'an "orang yang di dalam hatinya terdapat penyakit" sebagaimana yang disebutkan dalam Surah al-Mā'idah/5: 52 di atas ialah Abdullah bin Ubai bin Salul yang mengaku Muslim tetapi bersekutu dan membela orang-orang Yahudi Bani Qainuqā' ketika berperang dengan Nabi Muhammad. Padahal peristiwa tersebut muncul disebabkan oleh ulah orang Yahu-

⁴⁰ Meskipun sama-sama dari suku Khazraj sebagaimana Abdullah bin Ubay, tetapi 'Ubadah bin aṣ-Ṣāmit memiliki reputasi yang baik. Dia mengikuti beberapa peperangan bersama Rasulullah, di antaranya Perang Badr, Uhud, dan Khandaq. 'Ubadah juga merupakan satu dan lima sahabat Ansar yang mengumpulkan Al-Qur'an pada masa Nabi selain Mu'az bin Jabal, Abi bin Ka'ab, Abū Ayyūb dan Abū Dardā' (lihat Ibn Aṣir, *Usdu al-Gābah fi Ma'rifah aṣ-Ṣaḥābah*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2012, hlm. 630).

⁴¹ Ibn Hisyām, *Sīrah an-Nabī*, hlm. 457-458.

di yang mengganggu umat Islam. Tetapi Abdullah bin Ubai bin Salul tetap membela mereka karena orang-orang Yahudi yang merupakan musuh Islam ketika itu merupakan sekutu dan pelindungnya, hingga ia berkata, ‘Demi Allah, sungguh aku orang yang paling takut malapetaka.’

Hal tersebut berbeda dengan apa yang dilakukan oleh ‘Ubadah bin aṣ-Ṣāmit, meskipun dari suku yang sama dengan Abdullah bin Ubai bin Salul, yang mempunyai persekutuan dengan orang-orang Yahudi Bani Qainuqa’, akan tetapi ketika terjadi perang antara umat Islam dengan Bani Qainuqa’, ‘Ubadah lebih memilih untuk melepas persekutuannya tersebut dan memilih untuk berada di pihak Rasulullah.⁴²

3. Pesan Pokok Surah al-Mā'idah/5: 51

Isu mengenai boleh tidaknya orang non-muslim sebagai pemimpin dalam pemerintahan pada dasarnya masih menjadi pro dan kontra dalam ruang lingkup masyarakat Indonesia. Hal tersebut antara lain disebabkan pemahaman yang kurang tepat terhadap ayat-ayat yang berbicara mengenai relasi dengan antar umat beragama, di antaranya yaitu pemahaman terhadap Surah al-Mā'idah/5: 51. Dari analisa tekstual dan analisa historis terhadap ayat tersebut dapat digarisbawahi bahwa Surah al-Mā'idah/5: 51 merupakan ayat yang spesifik, yaitu turun sebagai respon terhadap peristiwa tertentu, dimana dalam hal ini yaitu terkait peristiwa perang Bani Qainuqa'. Dengan demikian, konteks ayat tersebut adalah ketika perang, sehingga Al-Qur'an melarang umat Islam agar tidak menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang memusuhi Nabi sebagai sekutu atau penolong. Selain itu redaksi akhir dari ayat tersebut yang berbunyi “*wallāhu lā yahdi qauma zālimīn*” pada dasarnya menunjukkan larangan untuk berbuat zalim, yaitu orang-orang munafik yang menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai sekutu.

Meskipun al-Mā'idah/5: 51 tersebut maknanya spesifik, tetapi terdapat nilai-nilai universal yang dapat diterapkan pada konteks kekinian yang di antaranya mencakup beberapa hal sebagai berikut: (a) larangan menjadikan orang-orang yang berbuat kezaliman dan melakukan permusuhan sebagai teman dekat, penolong, sandaran, dan sebagainya. Terlebih jika diberi kepercayaan maupun kepemimpinan; (b) larangan berperilaku atau melakukan tindakan yang bersifat intoleransi, diskriminasi, dan kekerasan serta merendahkan agama lain, etnis lain, individu maupun kelompok, baik minoritas maupun mayoritas. Hal ini dikarenakan perilaku tersebut

⁴² Abū Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidi an-Naisābūrī, *Asbāb an-Nuzūl*, ad-Dammām: Dār al-Islāh, 1992, hlm. 198-199; lihat juga Ibn Ishāq, *as-Sīrah an-Nabawīyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004, hlm. 324.

akan memunculkan permusuhan antar golongan yang kemudian memicu pertikaian yang berimbas pada problem sosial maupun keagamaan; (c) larangan untuk berperilaku seperti orang-orang munafik yang berkhianat terhadap perjanjian ataupun komitmen, yang mengingkari janji, serta penuh dengan kebohongan. Hal tersebut sangat penting karena kemunafikan berkaitan erat dengan kepercayaan. Ketika kepercayaan sudah hilang, maka kehidupan individu maupun sosial kemasyarakatan akan dipenuhi kecurigaan dan kekacauan. Hal tersebut karena perilaku orang-orang munafik adalah bentuk kezaliman.

Kesimpulan

Ayat Al-Qur'an yang berbicara mengenai larangan menjadikan orang non-Muslim sebagai pemimpin seringkali merujuk pada Surah al-Mā'idah/5: 51. Secara historis ayat tersebut turun di Madinah, dimana pada masa itu banyak terjadi peperangan dan perselisihan dengan orang-orang Yahudi, serta banyaknya orang munafik yang berkhianat terhadap agama Islam maupun terhadap kepemimpinan Nabi Muhammad. Adapun secara spesifik, ayat tersebut turun ketika terjadi perang Bani Qainuqa'. Peristiwa tersebut dipicu oleh perilaku orang Yahudi Bani Qainuqa' yang mengganggu perempuan muslim, hingga timbullah perselisihan dan terjadilah peperangan. Selanjutnya dalam pertempuran tersebut terdapat seorang munafik yang bersekutu dengan orang-orang Yahudi Bani Qainuqa' dan lebih membela orang-orang Yahudi tersebut demi mewujudkan kepentingan politiknya sendiri.

Dari analisa terhadap Surah al-Mā'idah/5: 51 dapat disimpulkan bahwa pesan inti ayat tersebut adalah larangan menjadikan orang-orang yang berbuat kezaliman dan melakukan permusuhan sebagai teman dekat, penolong, sandaran, dan sebagainya. Selain itu ayat tersebut juga mengandung larangan berperilaku intoleransi, baik antar agama maupun antar etnis, serta bersikap seperti orang-orang munafik yang berkhianat terhadap komitmen dan perjanjian. Dengan demikian, Surah al-Mā'idah/5: 51 mengajarkan harmonisasi sosial antar umat beragama maupun antar suku bangsa.[]

Daftar Pustaka

- Alie, Marzuki, *Nilai-nilai Kepemimpinan di dalam Ajaran Islam*. Jakarta: 2012 (makalah, tidak terbit).
- al-Qarḍāwī, Yūsuf, *Min Fiqh ad-Daulah fi al-Islām*, Kairo: Dār asy-Syurūq, 1997.
- al-Wāḥidī an-Naisābūrī, Abū Ḥasan ‘Ali bin Aḥmad, *Asbāb an-Nuzūl*, ad-Dammām: Dār al-Islāh, 1992.
- Asad, Muḥammad, *The Message of the Qur’an*, Gibraltar: Dār al-Andalūs, 1980.
- asy-Syātibī, Abū Ishāq, *Al-Muwāfaqat fi Uṣūl asy-Syarī‘at*, Juz 2, Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, t.th.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr, *Jāmi’ al-Bayān fi Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 5, Kairo: Aṭ-Ṭabā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī’ wa al-Ilān, 2001.
- , *Tārikh aṭ-Ṭabarī: Tārikh ar-Rasul wa al-Mulk*, Juz 2, Mesir: Dār al-Ma‘ārif. t.th.
- Az-Zarkasyī, Badruddīn Muḥammad bin Abdillāh, *Al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, Kairo: Dār at-Turās, t.th.
- Haleem, M.A.S Abdel, *The Qur’an*, New York: Oxford University Press, 2005.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 4, Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1982.
- Ibn Aṣīr, *Uṣdu al-Gābah fi Ma‘rifah aṣ-Ṣaḥābah*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2012.
- Ibn Hisyām, Abū Muḥammad Malik, *Sīrah an-Nabī*, Jilid 2, Dār aṣ-Ṣaḥābah li at-Turās, 1995.
- Ibn Ishāq, *as-Sīrah an-Nabawīyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Irving, T.B., *Koran*, <http://islamicartdb.com>
- Ibn Manẓūr, *Lisān al-Arab*, Beirut: Dār aṣ-Ṣadr, t.th.
- Noldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, Otto Pretzl, *The History of The Qur’ān*, Leiden. Boston: Brill, 2013.
- Quṭb, Sayyid, *Manhaj Hubungan Sosial Muslim Non Muslim*, Jakarta: Gema Insani Press, 1993.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1982.
- Saeed, Abdullah, *A Contextualist Approach to Interpreting the Qur’an?*, www.abdullahsaaed.org.
- , *Interprething the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2006.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsīr al-Mishbah: Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol 3, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Yasir, H.S Ali, *Tafsīr Kontekstual Al-Qur’an Surah Al-Ma’un*, Jakarta: Majelis Ta’lim Asyasyakur, 2003.
- Yusuf Ali, Abdullah, *The Holy Quran*, The King Fahd Holy Quran, 1987. www.kompas.com.